

HOBBS: RAZÓN Y CONTRATO SOCIAL

Carlos E. Miranda
Universidad de Chile

R La idea del contrato social ha interesado a numerosos filósofos políticos a lo largo de la historia del pensamiento. Si bien esta idea alcanzó su mayor esplendor a través de sus más características expresiones en los siglos xvii y xviii, su origen se remonta posiblemente a los tiempos de Platón en el siglo iv a.C., y desde entonces ha reaparecido en formulaciones más o menos explícitas hasta nuestros días. Y es que la teoría del contrato social ofrece una atractiva posibilidad de explicación hipotética de problemas fundamentales de la política, tales como el del origen del Estado y el de la obligación política. En el presente trabajo me propongo examinar estos fundamentos de la sociedad civil a la luz de la teoría del contrato social tal como la entiende Hobbes, sin entrar a discutir los variados aspectos de esta teoría que han sido objeto de un extenso análisis crítico. Así pues, tras exponer brevemente los puntos esenciales de la descripción hobbesiana del estado de naturaleza que lleva necesariamente —en la medida en que el hombre utiliza su razón— a la idea de un pacto social, me voy a concentrar en el análisis de las implicaciones de la teoría, subrayando el papel que la razón tendría que desempeñar al menos en el origen de la organización política de toda comunidad.

Hobbes construye su descripción del estado de naturaleza a partir de una “inferencia basada en las pasiones”¹ que forman parte de la naturaleza humana. Esquemáticamente, el procedimiento hobbesiano consiste en tomar al hombre tal como ahora es y actúa en la sociedad civil, y luego quitar todo el marco de restricciones legales y morales a su comportamiento que

¹C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press, 1962, p. 20.

proviene de la autoridad. El estado de naturaleza es, pues, una hipótesis lógica, no histórica, que pretende describir al hombre "natural" para, a partir de allí, demostrar la necesidad de la obligación política.

La premisa inicial del análisis de Hobbes es la postulación de una igualdad básica natural existente entre todos los hombres². La demostración de esta supuesta igualdad es extremadamente cruda, pero en último término difícil de rebatir. En efecto, Hobbes reconoce que es posible percibir algunas diferencias en fortaleza corporal o en sagacidad de entendimiento entre un hombre y otro; pero estas diferencias son de grados, no esenciales, puesto que aun el más débil tiene fuerza suficiente como para matar al más fuerte, ya sea mediante maquinaciones o bien aliándose con otros. Además, cabría añadir como elementos niveladores de la fuerza física las armas o venenos, cuyo poder destructivo es el mismo en el fuerte y en el débil. El criterio último de la igualdad natural es, pues, la fragilidad de la vida humana ante el ataque violento de un enemigo. Esta fragilidad limita por igual la capacidad de todos los hombres para preservar su propia vida, y es en este sentido en el que debe ser entendida la igualdad natural postulada por Hobbes.

Ahora bien, de la igualdad de capacidad se deriva una igualdad de expectativas respecto del logro de los fines que cada hombre se propone. Pero estos fines son difícilmente alcanzables porque los bienes o recursos de cuyo logro depende su satisfacción son escasos, lo que provoca una generalizada lucha por conseguirlos que transforma a los hombres en enemigos recíprocos, en protagonistas de una permanente guerra de todos contra todos, cuyas principales causas, según Hobbes, son las siguientes: en primer lugar, la competencia, que los impulsa a atacarse para alcanzar un beneficio; en segundo lugar, la desconfianza, que los lleva a luchar para lograr seguridad; y en tercer lugar, la gloria, tras la cual compiten para ganar reputación. En la búsqueda de beneficios, seguridad y gloria, nada está prohibido, porque en el estado de naturaleza no hay una autoridad reconocida ni normas legales o morales que regulen el comportamiento humano; consecuentemente, cada hombre tiene el derecho natural a hacer todo lo que está en su poder para defender sus intereses, el principal de los cuales es la preservación de la propia vida, permanentemente amenazada e insegura, debido a que todos están dispuestos a recurrir a cualquier medio, incluso la fuerza, con el fin de conservarla.

En suma, el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, en el que las nociones de derecho e ilegalidad, de justicia e injusticia,

²Hobbes, *Leviathan*, cap. XIII.

están fuera de lugar, porque donde no hay un poder común la ley no existe; y donde no hay ley, no hay injusticia. Tampoco existen en ese estado propiedad ni dominio, sino que pertenece a cada uno sólo lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Siendo el fruto del trabajo de tal manera inseguro, no hay oportunidad para la industria, ni el comercio, ni el cultivo de la tierra; y menos aún para el desarrollo del conocimiento, el arte y las letras. En esas condiciones, la vida del hombre es “solitaria, pobre, tosca, brutal y breve”; pero esa misma miserable condición natural incentiva el deseo humano de superar dicho estado, y para ello tiene el hombre la capacidad de usar sus propias facultades. En efecto, tanto sus pasiones como su razón impulsan a los hombres a buscar la paz. Hobbes señala tres pasiones que inclinan a la búsqueda de la paz: el temor a la muerte, la apetencia de bienes necesarios para una vida confortable, y la esperanza de que será posible obtener tales bienes por medio del trabajo. De estas tres “pasiones”, la primera es absolutamente esencial y obvia condición de las otras. Leo Strauss ha comentado, acertadamente a mi juicio, que la preferencia de parte de Hobbes por la expresión negativa “temor a la muerte” en vez de la equivalente expresión positiva “deseo de preservar la vida”, tiene por finalidad destacar el carácter pasional de este impulso humano. La preservación de la vida aparece como el bien primario sólo ante la razón; en tanto que la muerte es percibida como mal primario por la pasión que todos los hombres poseen, la pasión del temor a la muerte. En otros términos, el temor a la muerte es muchísimo más fuerte que el deseo de vivir, ya que, como observa Strauss, todos los hombres temen a la muerte inmediata y directamente; en cambio, desean la vida sólo a partir de la reflexión racional que revela que la vida es la condición para el logro de la felicidad³.

El temor a la muerte es, pues, puramente pasional. Como tal pasión, despierta el anhelo de paz, pero por sí sola no es capaz de encontrar los medios para alcanzarla. Se requiere, por lo tanto, de la otra facultad humana para lograr este fin. La razón, en efecto, indicará las normas necesarias para conseguir la paz y poner término de este modo al constante peligro de perder violentamente la vida. Sólo la paz asegura que las otras pasiones podrán ser satisfechas, es decir, que el fruto del trabajo podrá ser conservado posibilitando de esta manera una vida confortable. Así, la pasión del temor a la muerte, ella misma no racional, o, como dice Strauss, pre-racional,

³Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 (1936), pp. 15-16.

produce un efecto racional⁴ al impulsar a la razón a emprender la búsqueda de los medios para lograr la paz.

Las normas que al respecto la razón sugiere se encuentran expresadas en las llamadas “leyes de naturaleza” que Hobbes define como preceptos o normas generales, establecidas por la razón, en virtud de las cuales se prohíbe a todo hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla⁵. Hobbes enuncia diecinueve leyes naturales⁶, y de ellas sólo mencionaré las dos primeras, que son, a mi entender, las esenciales para la fundamentación racional del contrato social.

La primera ley natural, o “regla general de la razón”, señala que todo hombre debe esforzarse para buscar la paz mientras exista la esperanza de lograrla; pero que si no es posible obtenerla, nuestro derecho natural a defendernos a nosotros mismos por todos los medios a nuestro alcance nos faculta a recurrir a “todas las ayudas y ventajas de la guerra”. Esta primera y fundamental ley de naturaleza tiene dos fases: la primera ordena “buscar la paz y seguirla”, pero la segunda nos faculta a defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles.

La segunda ley de naturaleza se deriva de la primera y la complementa al sugerirnos la conveniencia, en vistas al efectivo logro de la paz y de la propia seguridad, de acceder a renunciar al derecho natural a todas las cosas, si los demás hombres renuncian de la misma manera, y a satisfacernos con el mismo grado de libertad que les sea concedido a los demás⁷.

La esencia del pacto social reside en ese acto a través del cual todos los miembros de una comunidad renuncian simultáneamente a la libertad que cada uno posee de ejercer sin restricciones su derecho natural a todas las cosas. Es racional hacerlo porque mi mayor bien es mi propia vida, pero ésta está constantemente amenazada por el ejercicio del derecho natural de los demás. Luego, en orden a asegurar la preservación de ese mi mayor bien, la razón me impulsa a pactar con los otros de manera tal que todos restrinjamos al mismo tiempo y en la misma medida nuestra libertad natural, y transfiramos el derecho y el poder al cual renunciamos a un hombre o asamblea de hombres que, tomando en sus manos ese poder que todos le hemos transferido, nos obligue coactivamente a todos a mantener las estipulaciones del pacto. La introducción del elemento coactivo es prueba suficiente de que la

⁴Strauss, *op. cit.*, p. 17.

⁵*Leviathan*, cap. XIV.

⁶*Leviathan*, caps. XIV y XV.

⁷*Leviathan*, cap. XIV.

tercera ley natural enunciada por Hobbes —“Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado”⁸— carece del nivel de racionalidad de las dos primeras. Obviamente, si los hombres no cumplen los pactos contraídos, éstos se vuelven vanos, y no contienen sino palabras vacías, ya que, de hecho, seguimos hallándonos en situación de guerra. El no cumplimiento de lo pactado significa un retorno al estado de naturaleza, pero como ciertamente esa posibilidad está abierta para cualquier hombre, se requiere del poder de coacción de la autoridad para obligar a todos los hombres a cumplir el pacto contraído de acuerdo a la segunda ley natural. La racionalidad del pacto social se manifiesta plenamente, pues, sólo en las dos primeras leyes de naturaleza. Ya la tercera admite otros cálculos que abren a la razón posibilidades de opción no permitidos por la obligatoriedad racional de las dos anteriores. En consecuencia, basta concentrarse en el análisis de éstos para fundamentar la racionalidad del contrato social a partir, por cierto, de las premisas hobbesianas acerca del estado de naturaleza.

Parece pertinente, sin embargo, preguntarse acerca del efectivo valor que la teoría hasta aquí expuesta en sus rasgos esenciales puede tener en cuanto explicación de la práctica política. La pregunta adquiere aún más sentido si consideramos que el propio Hobbes admitía que su descripción del estado de naturaleza no correspondía a una etapa del desarrollo de la vida social del hombre que hubiera precedido históricamente a la organización política. En otras palabras, como ya lo señalamos, el estado de naturaleza hobbesiano es una hipótesis lógica sin correspondencia con la realidad histórica y, por lo tanto, el pacto social que habría originado la sociedad política tampoco ha tenido jamás lugar en sociedad alguna. No obstante, su falta de historicidad no resta importancia a esta teoría, ya que lo verdaderamente importante de ella es precisamente su valor lógico en cuanto hipótesis acerca del fundamento de la sociedad política. En suma, y tal como lo expresa Wilmoore Kendall, la idea del contrato social “es más una explicación de la *naturaleza* de la sociedad que de su *origen*”⁹. Cualquiera que haya sido el origen histórico de la sociedad, las relaciones de los miembros de ella entre sí y también las de éstos con la autoridad, son de naturaleza contractual, aun cuando jamás se haya celebrado formalmente pacto alguno.

En general, la teoría del contrato social en sus diversas elaboraciones —es decir, no sólo la de Hobbes, sino también las de “contractualistas” tales como

⁸*Leviathan*, cap. xv.

⁹Véase el artículo “Contrato Social” escrito por Wilmoore Kendall para la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (Madrid: Aguilar, 1974).

Spinoza, Locke, Hume, Rousseau y otros— puede ser entendida como una manera de expresar dos ideas y dos valores políticos fundamentales. En primer lugar, la idea de que es la voluntad humana la base de la legitimidad de un gobierno; y segundo, la idea de que el derecho es la base del orden político. Tanto la voluntad humana como el derecho enfatizados por las doctrinas del contrato social como fundamentos de la sociedad política, se contraponen a la fuerza, la que si bien puede imponer un gobierno a una comunidad y establecer un orden dentro de ella, nunca consigue conformar propiamente una verdadera sociedad, sino que, de hecho, sólo logra establecer una relación de dominio de un hombre o grupo de hombres que ejercen un poder arbitrario sobre el resto. Por cierto, los contractualistas no desconocen la necesidad del empleo de la fuerza coercitiva dentro de la sociedad; pero, para la mentalidad contractualista, la coerción debe estar legitimada por la voluntad de los miembros de la comunidad y, consecuentemente, regulada en su aplicación por el derecho. Y es que los antes aludidos valores políticos esenciales que sirven de cimiento a las ideas que sustentan el contrato social son la libertad y la justicia. Esto significa que la legitimidad del orden que toda sociedad política debe necesariamente instaurar tiene una doble raíz: en primer lugar, la libertad, en cuanto es la voluntad de un grupo de individuos que deciden hacer un pacto social para constituir una sociedad lo que legitima la autoridad que rige a esa sociedad; y, en segundo lugar, la justicia, en cuanto el orden al que toda sociedad aspira debe estar basado en el derecho que surge del contrato mismo.

Ahora bien, tanto las dos ideas esenciales del contrato social —la voluntad como fuente de la legitimidad y el derecho como fuente del orden— como los dos valores correlativos —libertad y justicia— que se expresan en aquellas, otorgan racionalidad al supuesto pacto que origina la sociedad política. Sin embargo, ya sabemos que tal pacto carece de concreciones reales en la historia y, por otra parte, también sabemos que al aplicar el criterio de legitimidad antes indicado a los gobiernos que ejercen el poder en el mundo actual —y en cualquier época—, la mayoría de ellos aparecería careciendo de legitimidad. Pero, entonces, ¿cuál es el valor y la utilidad de esta teoría que no da cuenta de la realidad política histórica y tampoco de la presente?

Para intentar responder esta pregunta puede ser conveniente recoger la observación de Ernest Barker, quien distingue dentro de la idea del contrato social dos ideas que, si bien están estrechamente relacionadas, deben ser diferenciadas¹⁰. Según Barker, la idea del contrato social comprende las

¹⁰Ernst Barker, *Social Contract*. London: Oxford University Press, 1947, p. XII.

ideas de un contrato de gobierno y de un contrato de sociedad. La idea de un contrato de gobierno alude al contrato entre el gobernante y los súbditos que lleva a la organización del Estado. Sin embargo, para que el contrato de gobierno pueda realmente efectuarse se requiere como condición previa la existencia de un contrato de sociedad; es decir, para que pueda celebrarse un contrato entre el gobernante y los gobernados, previamente debe existir un conjunto de individuos unidos por una voluntad común de asociarse, y también debe existir un gobernante potencial dispuesto a asumir la dirección del gobierno de acuerdo con la voluntad de esos individuos. En otros términos, antes de que pueda convenirse en un contrato de gobierno es preciso que exista un contrato de sociedad. Siendo esto así, la idea esencial del contrato social es la del contrato de sociedad. Y es este aspecto, ciertamente privilegiado en el análisis de Hobbes, el que muestra con mayor evidencia la racionalidad del contrato social. Volvamos, pues, a Hobbes.

En el capítulo xvii de *Leviathan*, Hobbes especifica que el acto de transferencia del derecho natural de cada uno al soberano a través del cual se confiere a éste el poder de gobernar y por el que se consiente en ser gobernado, es un pacto que cada hombre hace con todos los demás, de tal manera que es como si cada hombre en el momento de concurrir al pacto dijera a los demás:

“Autorizo y transfiero mi derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, bajo la condición de que vosotros también le transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera”.

Hecho esto, agrega Hobbes, “la multitud así unida en una persona se denomina *Estado...*”¹¹.

De acuerdo con esta descripción, el contrato es una combinación de tres ingredientes distintos. En efecto, en el contrato hay una transferencia de derecho, un otorgamiento de poder y un consentimiento de dejarse gobernar. Larry May distingue todavía un cuarto elemento que habría que incluir como parte integrante del contrato: la creación del soberano¹². A mi entender, sin embargo, este último aspecto no es esencial a la idea del contrato en la misma medida en que lo son los tres primeros. Estos conforman propiamente un contrato de sociedad, para usar nuevamente la terminología de

¹¹*Leviathan*, cap. xvii.

¹²Larry May, “Hobbes’s Contract Theory”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 18(2), April 1980, p. 199.

Barker antes citada; es decir, a través de estos tres actos simultáneos se constituye la sociedad misma¹³, en cuanto los hombres primeramente pactan entre sí. Y por ello es esencial que todos ellos estén de acuerdo unánimemente en los tres elementos indicados. Es cierto que, como observa May, para que el contrato efectivamente funcione se requiere de una autoridad que lo haga cumplir; pero la elección de tal autoridad ya es parte del contrato de gobierno y, como tal, no requiere la unanimidad que es indispensable en el contrato de sociedad, sino que basta para su elección el asentimiento de la mayoría. En otros términos, el contrato de gobierno, es decir, el contrato por el cual se entrega a un determinado hombre o grupo de hombres el derecho y el poder de gobernar a una sociedad, admite la discrepancia, el juego de mayorías y minorías, el cambio. En una democracia, por ejemplo, cada elección implica un nuevo contrato de gobierno. El contrato de sociedad, en cambio, es permanente y se establece por consenso. Tal consenso es posible porque lo que cada hombre entrega en ese acto es su poder y su derecho natural a gobernarse a sí mismo y su disposición a dejarse gobernar. Pero esta entrega, a la que todos deben concurrir al mismo tiempo, no se hace a un hombre o conjunto de hombres determinados, sino a la comunidad entera, porque como ya lo comentamos, el contrato de sociedad es un pacto de cada hombre con todos los demás.

De lo dicho hasta aquí es posible concluir que la racionalidad del contrato se expresa completamente en el contrato de sociedad. Todo hombre, en cuanto ser pasional, experimenta temor a la muerte violenta; en cuanto ser racional, experimenta el deseo de preservar la vida. Ambas facultades lo impulsan a la búsqueda de la paz, pero sólo a través de su razón tiene el hombre la capacidad de comprender la necesidad del contrato para establecer la paz, y esta comprensión genera una obligación puramente racional de contraerlo. También es racional respetar las estipulaciones del contrato, pero sólo si los demás también lo hacen; en caso contrario, lo racional es abandonar el pacto¹⁴. La razón siempre nos indica qué es lo más conveniente para nosotros; ella nos señala que, en orden a superar la miserable condición anárquica en que nos encontramos en el estado de naturaleza debemos efectuar un pacto entre todos nosotros con el fin de organizar una sociedad política, y que ello debemos hacerlo mediante la simultánea transferencia de nuestro derecho natural, confiriendo poder a una autoridad común y con-

¹³Barker, *op. cit.*, p. XII.

¹⁴Steve Beackon y Andrew Reeve, "The Benefits of Reasonable Conduct. The *Leviathan* Theory of Obligation". *Political Theory*, Vol. 4(4), November 1976, p. 435.

sintiendo en dejarnos gobernar por ella porque sólo de esta manera alcanzaremos la anhelada paz y la seguridad que la autoridad garantiza a quienes le han cedido su poder. Quienes se niegan a participar en este acuerdo y no transfieren su derecho al soberano, conservan toda su libertad natural, pero quedan al margen de la protección que el soberano proporciona; ellos continúan viviendo en el estado de naturaleza y sometidos, por lo tanto, a todos los riesgos de semejante condición. Tal actitud, de acuerdo a las premisas hobbesianas, no es racional. Pero, por cierto, tampoco es racional mantener unilateralmente las restricciones inherentes al pacto si los demás no las respetan también. Por eso, cuando en una sociedad las normas básicas del contrato son violadas, la sociedad misma se quiebra y puede desintegrarse. Es el caso, por ejemplo, de las guerras civiles, las que, en términos de la visión contractualista, representan un regreso al estado de naturaleza.

Volviendo ahora a la pregunta que antes nos formulábamos acerca del valor y la utilidad de la teoría del contrato social, ya podemos responder que ellos consisten en poner de manifiesto el fundamental papel que cumple la razón en el contrato de sociedad que origina toda la sociedad política. La importancia filosófica de la idea del contrato social reside en que aun cuando semejante contrato jamás se ha celebrado en la realidad, la gran mayoría de los hombres se comportan *como si* se hubiera efectuado; es decir, como si hubieran acordado ceder parte de su libertad, de su poder y de su derecho naturales para así hacer posible una vida segura en sociedad. Es la razón la que nos muestra que un acuerdo básico de convivencia es requisito indispensable de la vida social, y la que también nos indica que sólo una sociedad organizada, con una autoridad legítima, puede garantizar la preservación de la vida individual. En esto consiste la racionalidad del contrato de sociedad, que fundamenta y legitima la autoridad política a partir de ese acuerdo mínimo entre los miembros de una comunidad. Esa misma racionalidad es la mejor justificación de la necesaria existencia de dicha autoridad.

La racionalidad del contrato de sociedad, sin embargo, no alcanza al contrato de gobierno, porque en este plano es imposible reproducir el acuerdo consensual que sustenta al primero. Tal vez esta impotencia de la razón para intervenir en el contrato de gobierno explique la multitud de conflictos que conforman buena parte de la historia política de todas las sociedades.